

AGNIESZKA MUC

Zawiercie

ŚMIERĆ I POGRZEB W CHRZEŚCIJAŃSKIM EGIPCIE (IV-VIII WIEK)¹

DEATH AND FUNERAL IN CHRISTIAN EGYPT (4TH-8TH C. AD)

ABSTRACT

Zwyczaje pogrzebowe praktykowane w chrześcijańskim Egipcie (IV-VIII wiek) nie różniły się znacząco od obyczajów podtrzymywanych w innych regionach świata chrześcijańskiego: grób i ciało pochowanej w nim osoby orientowano według osi wschód-zachód, z głową zmarłego po stronie zachodniej; wyposażenie grobowe było nieobecne lub bardzo skromne; wspomnienie modlitewne o zmarłych obchodzono w wyznaczonych terminach. Wpływ lokalnych tradycji starożytnych był jednak w dalszym ciągu silny. Mumifikacji w jej staroegipskiej formie już nie praktykowano, ale w wielu przypadkach na zwłokach odnajdywane są bryłki natronu. Niektóre źródła literackie potwierdzają, że zachowanie ciała zmarłej osoby w stanie integralnym było w dalszym ciągu istotnym zagadnieniem. *Crux ansata* – jeden z najbardziej popularnych symboli używanych w dekoracji stel nagrobnych – przyjął kształt od egipskiego znaku *ankh*. Opisanie w apokryfach wizje zaświatów przypominają staroegipskie obrazy piekła. Niektóre zwyczaje chrześcijańskie, np. rytuał oplakiwania, są podobne do tych znanych w starożytnym Egipcie, powinny być jednak rozpatrywane jako część szerszej pojętej tradycji bliskowschodniej lub śródziemnomorskiej.

The funerary customs in Christian Egypt did not differ much from those practiced in other parts of the Christian world: the grave and the body itself were located on the east-west axis and the head of the dead person was situated on the western side; the burial equipment was absent or scarce; the commemoration of the dead was celebrated on fixed dates. However, the influence of the local ancient tradition was still strong. The ancient Egyptian form of mummification was not practiced anymore, but in many cases pieces of natron were observed on the bodies. Some of the literary sources confirm the fact that preserving the body of the dead person in its integral condition was still an important issue. *Crux ansata* – one of the most popular symbols used in the decoration of funerary stelae – takes its shape from the ancient Egyptian sign *ankh*. The visions of the netherworld as described in apocrypha resemble the old Egyptian pictures of hell. Some of the Christian customs – like the ritual lamentation – are similar to those known in ancient Egypt but should be considered more as part of the Middle Eastern or Mediterranean tradition.

¹ Artykuł stanowi streszczenie i podsumowanie wniosków niepublikowanej pracy doktorskiej *Śmierć i pogrzeb w chrześcijańskim Egipcie (IV-VIII w.) – studium na podstawie źródeł literackich i archeologicznych*, napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. Józefa Naumowicza, prof. UKSW, na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Obrządek pogrzebowy, jako zespół zwyczajów towarzyszących śmierci i pochówkowi, należy do najistotniejszych elementów każdej kultury. Co ważne, w opinii antropologów obyczaje te ulegają najmniejszym przemianom w porównaniu z tradycjami towarzyszącymi innym dziedzinom życia człowieka². Przykładem kultury, w której szczególną wagę przywiązywano do zwyczajów funeralnych, była niewątpliwie cywilizacja staroegipska. Rozwinięte wyobrażenia o zaświatach, bogata literatura grobowa oraz rozbudowane obrzędy pogrzebowe miały tutaj swoją kilkutysiącletnią historię. Wraz z postępującą od I wieku naszej ery chrystianizacją Egiptu docierały tu jednak nowe idee i wyobrażenia o losie duszy po śmierci, a także nieco odmienne zwyczaje grzebalne, związane bliżej z kulturą żydowską i odnajdujące swój wyraz w ewangelicznym opisie pogrzebu Chrystusa. Powstaje więc pytanie, w jakim stopniu zmiana religii wpłynęła na przekształcenie silnie zakorzenionych, lokalnych zwyczajów pogrzebowych.

Na wstępie podejmowanych tu rozważań należy zaznaczyć, iż będą one dotyczyły okresu między IV a VIII wiekiem. Chrześcijaństwo pojawia się na terenie Egiptu już wcześniej, jednakże materiał, którym dysponujemy, a który może dostarczyć interesujących nas informacji, pochodzi dopiero z czasów późniejszych. Trudno byłoby na przykład wskazać takie pochówki datowane na pierwsze trzy wieki naszej ery, które mogłyby zostać bez wątpienia uznane za chrześcijańskie. Kończącą cezurę wyznaczają zmiany polityczne, kulturowe, religijne i etniczne, następujące po zajęciu Egiptu przez Arabów i nasilające się właśnie w wieku VIII. Jeszcze jednym elementem wartym odnotowania jest fakt, iż we wskazanym okresie Egipt nie był krajem jednolitym etnicznie; obok ludności rodzimej – koptyjskiej – mamy bowiem do czynienia przede wszystkim z liczną grupą Greków. Dodatkowo należy zdawać sobie sprawę z istnienia podziałów religijnych, które nasiliły się szczególnie po soborze w Chalcedonie. W podjętych rozważaniach starano się jednak uniknąć utożsamiania egipskich chrześcijan wyłącznie z Koptami czy monofizytami, tym bardziej iż dostępny materiał nie daje nam wystarczających przesłanek, które pozwalałyby na uchwycenie i opisanie różnic w zwyczajach pogrzebowych praktykowanych przez poszczególne grupy etniczne czy religijne.

Odpowiedzi na postawione wyżej pytanie – o zmianę zwyczajów pogrzebowych pod wpływem oddziaływania chrześcijaństwa oraz o ewentualną kontynuację tradycji staroegipskich – należy doszukiwać się w dwóch podstawowych kategoriach źródeł: pisanych i archeologicznych. Do pierwszej grupy należą teksty o różnym charakterze i przeznaczeniu: homilie³, listy⁴, pisma hagiograficzne

² Por. P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, Kraków 2007, s. 20.

³ M.in. homilia św. Szenutego dotycząca kultu męczenników (L. Th. Lefort, *La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV^e siècle*, La Nouvelle Clío 5-6 (1954), s. 225-230).

⁴ M.in. listy św. Szenutego skierowane do mnichów i mniszek jego wspólnoty. Por. m.in.: R. Szmurło, *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atriipe*, *Studia Antiquitatis Christianae* 16 (2001), *passim*.

(żywoty świętych⁵, legendy o męczennikach⁶), apokryfy⁷ czy teksty normatywne (reguły dla mnichów⁸, testamenty⁹ i inne¹⁰). Do obszernej kategorii źródeł archeologicznych zaliczyć można natomiast: groby wraz z ich konstrukcjami podziemnymi i naziemnymi, ciała pochowanych w nich osób, ich strój, całuny i inne elementy składające się na wyposażenie grobowe, stele nagrobne itd. Uwzględnienie zarówno jednej, jak i drugiej kategorii źródeł jest niezwykle istotne dla ukazania całokształtu zwyczajów i wyobrażeń związanych ze śmiercią, szczególnie biorąc pod uwagę fakt, iż dwie wskazane grupy źródeł wzajemnie się uzupełniają. Każda z nich przekazuje bowiem informacje, które byłyby trudne do uzyskania inną drogą. Dla przykładu, o ile kwestia sposobu przygotowania ciała do pogrzebu jest w tekstach źródłowych wspomniana jedynie zdawkowo, o tyle materiał archeologiczny może dostarczyć w tym zakresie większej liczby danych. Poprzez analizę zabytków archeologicznych trudno byłoby odtworzyć elementy związane z liturgią pogrzebową, rodzajem i liczbą modlitw, jakie jej towarzyszyły, natomiast w źródłach pisanych zagadnienie to jest niekiedy omawiane bardzo szczegółowo¹¹. Teksty są także materiałem, dzięki któremu istnieje możliwość

⁵ M.in. żywot św. Antoniego Pustelnika (przekład na język polski: *Święty Antoni: Żywot. Piśma ascetyczne*, tłum. E. Dąbrowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska, wstęp: E. Wipszycka, Kraków 2005 (Źródła Monastyczne [dalej cyt. ŻM] 35)), św. Pachomiusza (m.in. w przekładzie na język francuski: L. Th. Lefort, *Les vies coptes de Saint Pachôme et ses premiers successeurs*, Louvain 1943 (Bibliothèque du Muséon 16); A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient IV/2: La première vie grecque de Saint Pachôme*, Paris 1965), św. Pisentiusza (w przekładzie na język francuski: L. E. O'Leary, *The Arabic Life of S. Pisentius according to the text of the two manuscripts Paris Bib. Nat. Arabe 4785 and Arabe 4794*, *Patrologia Orientalis* 22, 3 (1930), s. 315-488).

⁶ T. Baumeister, *Martyr invictus; der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Regensburg, München 1972; G. Fischhaber, *Mumifizierung im koptischen Ägypten. Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr.*, Wiesbaden 1997.

⁷ Szczególnie *Legenda o św. Józefie Cieśli*. Przekład na język polski: *Legenda o św. Józefie Cieśli*, tłum. i red. T. Hergesel, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, cz. 2, Kraków 2003, s. 559-577. Por. także: S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, Leipzig 1951 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 56).

⁸ M.in. przepisy dla wspólnoty pachomiańskiej; w przekładzie na język polski: *Pachomiana latina*, tłum. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski, red. M. Starowieyski, Kraków 1996 (ŻM 11).

⁹ M.in. datowany na lata 454-455 testament Aureliusza Kollutusa i jego żony, Tisoï, pochodzący z Antinoe. Por. m.in.: S. de Ricci, *Quatre papyrus d'Antinoë au Musée Guimet trouvés dans la tombe d'Aurélius Colluthus*, *Annales du Musée Guimet* 30,3 (1902), s. 47-50.

¹⁰ M.in. *Konstytucje apostołskie* (tekst grecki i tłumaczenie na język polski: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (Źródła Myśli Teologicznej [dalej cyt. ŻMT] 12)).

¹¹ Szenute, *De vita monachorum XII*, w: *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia IV*, red. J. Leipoldt, Parisiis 1913 [reprint: Peeters, Louvain 1971], s. 83 (*99; tekst koptyjski) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [dalej cyt. CSCO] 73, Scriptorum Coptici 5) oraz *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia IV*, tłum. na jęz. łac. H. Wiesmann, Parisiis 1936 [reprint: Peeters, Louvain 1952], s. 50 (CSCO 108, Scriptorum Coptici 12). Por. także: R. Szmurło, *Życie*

poznania funkcjonującej w wyobrażeniach ówczesnych chrześcijan wizji zaświatów¹². Traktowanie dwóch dostępnych kategorii źródeł w ścisłym powiązaniu ze sobą jest więc niezbędne dla uzyskania pełnego obrazu zwyczajów pogrzebowych praktykowanych w chrześcijańskim Egipcie.

Należy jednocześnie podkreślić, że obie grupy źródeł mają swoje ograniczenia. Większość tekstów źródłowych powstała w środowisku monastycznym i była dla niego przeznaczona. Pozwala to co prawda uzyskać wgląd w „procedurę” przewidzianą przy okazji pogrzebu mnicha lub mniszki, niejasne natomiast pozostaje, w jakim stopniu reguły te znajdowały odbicie w środowisku osób świeckich. Jeśli zaś chodzi o materiał archeologiczny, uwzględnienia wymaga fakt, iż w wielu przypadkach pochodzi on z wykopalisk przeprowadzonych na początku XX wieku, często bez szczególnej dbałości o odpowiednią dokumentację znalezisk. Za przykład może posłużyć stanowisko Achmim, gdzie poszukiwania prowadzone przez Roberta Forrera nastawione były głównie na pozyskanie tkanin koptyjskich. Inne źródła archeologiczne traktowano ze znacznie mniejszym zainteresowaniem, czego przykładem są publikacje autorstwa Forrera¹³. Brak stosownej dokumentacji utrudnia chociażby określenie i doprecyzowanie tak ważnej kwestii, jak datowanie zabytków pochodzących z tych wczesnych badań. W ostatnich dekadach prowadzone są jednak nowe wykopaliska na nekropolach koptyjskich (m.in. Naklun¹⁴, Kom al-Ahmar), co pozwala nie tylko pozyskać dalsze informacje na temat chrześcijańskiego obrządku pogrzebowego w Egipcie, ale dostarcza też analogii pozwalających spojrzeć na wcześniej odkryte źródła z nieco lepszej perspektywy. Na uwagę zasługują również próby uporządkowania materiału pochodzącego z wykopalisk wcześniejszych, o czym świadczą opublikowane w ostatnich latach tomy poświęcone badaniom Alberta Gayeta w Antinoe¹⁵, a także znaleziskom z nekropoli Karara¹⁶.

Opierając się przede wszystkim na źródłach pisanych, można przedstawić krótki zarys zwyczajów praktykowanych przy okazji śmierci i pogrzebu mnicha (mniszki). Bezpośrednio po zgonie dokonywano przy zmarłym pierwszych posług – takich jak zamknięcie oczu czy odpowiednie ułożenie ciała. Jeśli śmierć nastąpiła po południu lub wieczorem, grupa współbraci podejmowała całonocne

monastyczne w pismach Szenutego z Atripe, Warszawa 2001, s. 143-144, wraz z przypisem 71. (*Studia Antiquitatis Christianae*).

¹² Por. np.: A. van Lantschoot, *Révélation de Macaire et de Marc de Tarmaqā sur le sort de l'âme après la mort*, Muséon 63 (1950), s. 159-189.

¹³ R. Forrer, *Die Gräber und Textilfunde von Achmim Panopolis*, t. 1-2, Strassburg 1891; tenże, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis (nebst analogen unedirten Funden aus Köln etc.)*, Strassburg 1893.

¹⁴ Wykopaliska prowadzone przez Polskie Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej pod kierunkiem prof. Włodzimierza Godlewskiego (UW). Sprawozdania z badań publikowane są w kolejnych rocznikach „Polish Archaeology in the Mediterranean”.

¹⁵ F. Calament, *La révélation d'Antinoé par Albert Gayet*, t. 1-2, Le Caire 2005 (*Bibliothèque d'étude copte* 18).

¹⁶ C. Nauerth, *Karara und El-Hibe: die spätantiken ('koptischen') Funde aus den badischen Grabungen 1913-1914*, Heidelberg 1996.

czuwanie przy ciele zmarłego, wypełnione modlitwami i recytacją psalmów. Nad ranem zajmowano się przygotowaniem zwłok do pogrzebu. Choć źródła pisane niewiele wyjaśniają w tej kwestii, wydaje się, iż chodziło tu w pierwszym rzędzie o obmycie ciała, ubranie go i owinięcie w całuny. Kolejnym etapem była liturgia pogrzebowa, po której zwłoki przenoszono procesyjnie na miejsce pochówku. Należy zaznaczyć, że szczególnie tuż po śmierci, a i podczas konduktu żałobnego mógł być praktykowany rytualny lament żałobny, choć teksty źródłowe raczej sugerują jego istnienie, nie potwierdzając go jednoznacznie¹⁷. Modlitewne wspomnienie zmarłych obchodzono w ściśle wyznaczonych terminach, przypadających na trzeci, siódmy i trzydziesty dzień oraz sześć miesięcy i rok po śmierci¹⁸. Jeszcze jednym elementem, który wyjątkowo zwraca uwagę w źródłach literackich, a zwłaszcza w żywotach świętych mnichów, jest motyw ukrycia miejsca pochówku. Zarówno Antoni Pustelnik¹⁹, jak i Pachomiusz²⁰ tuż przed śmiercią nakazali swoim uczniom utrzymanie w tajemnicy miejsca położenia ich przyszłego grobu. Miało to zapobiec pewnym formom kultu zmarłych, które polegały na przetrzymywaniu zwłok bez pogrzebu przez bliżej nieokreślony czas. Zwyczaj ten został wyraźnie potępiony przez Antoniego. W tym samym tonie wypowiadali się także Atanazy Aleksandryjski²¹ oraz Szenute z Atripe²², aczkolwiek ich uwagi dotyczyły innych, podobnych form kultu relikwii, posuniętych niejednokrotnie do wykradania ciał domniemanych męczenników z grobów i wystawiania ich na widok publiczny.

Dalsze informacje dostępne są dzięki badaniom archeologicznym. Wskazują one, iż cmentarzyska ulokowane były w pobliżu miast, choć poza ich obrębem (np. Al-Bagawat), a także w miejscach ważnych z punktu widzenia religijnego. Przykładem stanowiska tego drugiego typu jest Kom al-Ahmar, gdzie w czasie prowadzonych od niedawna wykopalisk odkryto kościół powstały przy grobie należącym prawdopodobnie do osoby uznanej za świętą oraz nekropole rozciągającą się dookoła tej świątyni²³. Przepuszczalnie stanowisko to uznać więc można

¹⁷ Por. A. Muc, *Lament żałobny w koptyjskim Egipcie*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne [dalej cyt. ŚSHT] 42,1 (2009), s. 72-84.

¹⁸ Por. E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkults des Antike*, Münster 1928 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 24); J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, Leipzig 1903, s. 133; A. Muc, *Dni wspomnienia zmarłych w tradycji wczesnochrześcijańskiej*, ŚSHT 43,1 (2010), s. 45-51.

¹⁹ *Vita Antonii*, 90-92. Por. *Święty Antoni: Żywot...*, s. 148-150.

²⁰ Por. m.in. pierwszy żywot grecki (G¹) § 116. Tłumaczenie na język francuski: A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient...*, s. 222.

²¹ *List XLI* (z 369 r.) oraz *List XLII* (z 370 r.). Tekst koptyjski: *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, red. L. Th. Lefort, Louvain 1955, s. 62-67 (CSCO 150, Scriptoros Coptici 19); tłumaczenie na język francuski: *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, tłum. L. Th. Lefort, Louvain 1955, s. 41-48 (CSCO 151, Scriptoros Coptici 20).

²² L. Th. Lefort, *La chasse...*, s. 227-230.

²³ B. Huber, *Die Grabkirche von Kom al-Ahmar bei Šaruna (Mittelägypten)*. *Archäologie und Baugeschichte*, w: *Coptic Studies on the Threshold of a New Millenium. Proceedings of the Seventh*

za przykład obecności tak zwanych pochówków *ad sanctos*²⁴. Cmentarze przeznaczone dla mnichów położone były w pobliżu klasztorów (np. klasztor św. Epifaniasza²⁵), należy jednak zauważyć, że nekropole przyklasztorne były dostępne i dla osób świeckich, a za przykład służyć może w tym wypadku cmentarzysko C, odkryte w pobliżu klasztoru Naklun²⁶. Innym faktem, który wymaga podkreślenia, jest użytkowanie tych samych nekropoli zarówno przez pogan, jak i przez wyznawców chrześcijaństwa. Zjawisko to typowe dla wczesnego etapu chrystianizacji kraju, gdy między poganami a chrześcijanami w dalszym ciągu istniały liczne powiązania różnego typu (m.in. rodzinne, zawodowe). Grobowce i mauzolea (np. na stanowisku Dusz czy Al-Bagawat) mogły zatem służyć za miejsce pochówku tak zwolennikom dawnych wierzeń, jak i osobom nawróconym na chrześcijaństwo, należącym do jednej rodziny²⁷. Zmarłych chowano w grobach jamowych lub szybowych, przy czym drugi typ mógł być przeznaczony głównie dla osób możniejszych. Groby, a co za tym idzie również zwłoki, zwykle orientowane były według osi wschód-zachód, przy czym ciało zmarłego układane było w taki sposób, że głowa położona była po stronie zachodniej, a stopy po stronie wschodniej, co uznawane jest za jedną z typowych cech chrześcijańskiego obrządku pogrzebowego nie tylko na terenie Egiptu. Niestety, jak do tej pory tylko nieliczne „mumie” chrześcijańskie zostały poddane bliższym badaniom, pozwalającym powiedzieć coś więcej na temat sposobu przygotowania zwłok do pochówku²⁸. Zwraca z kolei uwagę dość częste pojawianie się grudek natronu rozspanych na ciele i między całunami. Jest to zjawisko o tyle charakterystyczne, iż sól ta była jedną z podstawowych substancji używanych w starożytności w trakcie procesu mumifikacji zwłok. W niektórych przypadkach zaobserwowano także obecność jagód jałowca (klasztor św. Epifaniasza²⁹), substancji żywicznych lub olei roślinnych, którymi

International Congress of Coptic Studies Leiden, 27 August – 2 September 2000, red. M. Immerzeel, J. van der Vliet, Louvain – Paris – Dudley, MA 2004, s. 1081-1103.

²⁴ Tamże, s. 1038.

²⁵ H. E. Winlock, W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, New York 1926 [reprint: New York 1973], s. 45-50.

²⁶ I. Zych, *Cemetery C in Naqlun: Preliminary report on the excavation in 2006*, Polish Archaeology in the Mediterranean [dalej cyt. PAM] 18 (Reports 2006), s. 230-246; W. Godlewski, B. Czaja-Szewczak, *Cemetery C.1 in Naqlun. Tomb C.T.5 and its cartonages*, PAM 18 (Reports 2006), s. 247-260.

²⁷ F. Dunand, J.-L. Heim, N. Henein, R. Lichtenberg, *Douch I. La nécropole de Douch (Oasis de Kharga). I. Tombes 1 à 72*, Le Caire 1992, s. 266 (Documents de fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale [dalej cyt. DFIFAO] 26); tychże, *Douch V. La nécropole de Douch (Oasis de Kharga) II. Tombes 73 à 92*, Le Caire 2005, s. 39 (DFIFAO 45); G. Cipriano, *El-Bagawat. Un cimitero paleocristiano nell'alto Egitto*, Todi (Perugia) 2008, s. 34.

²⁸ Por. m.in.: L. P. Fischer i in., *Étude pluridisciplinaire et préliminaire de trois momies coptes du Musée Testut-Latarjet de Lyon*, Bulletin de l'Association des anatomistes 79 (1995) nr 246, s. 7-12; E. Promińska, *Ancient Egyptian Traditions of Artificial Mummification in the Christain Period in Egypt*, w: *Science in Egyptology*, red. R. A. David, Manchester 1986, s. 113-121.

²⁹ H. E. Winlock, W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius...*, s. 48.

nacierane były zwłoki (np. Antinoe³⁰, Gurnet Marei³¹). W przypadku pochówków uznanych za chrześcijańskie nie odnotowano natomiast zwyczaju usuwania narządów wewnętrznych zmarłego, co było regułą typową dla staroegipskiej mumifikacji. W przypadku odkrycia stosunkowo dobrze zachowanych zwłok pochodzących z czasów chrześcijańskich niekoniecznie jednak należy przypisywać ich stan procesowi balsamowania. Trzeba bowiem liczyć się też z procesem mumifikacji naturalnej, pojawiającej się szczególnie tam, gdzie podłoże samo w sobie jest mocno zasolone³². Zmarły zaopatrywany był w odzież, przy czym jeśli chodzi o osoby świeckie, mogło być to nawet kilka lub kilkanaście warstw ubrań nakładanych jedno na drugie (np. klasztor św. Jeremiasza w Sakkara³³). Strój mnichów był skromniejszy – zarówno biorąc pod uwagę liczbę, kolorystykę, jak i zastosowany materiał³⁴. Dla pochówków mniszych (np. Gurnet Marei³⁵, klasztor św. Epifaniasza³⁶, Deir al-Medina³⁷) typowa jest znowuż obecność skórzanych przepasek/fartuchów, które być może należy uznać za wzmiankowane w tekstach źródłowych *meloty*³⁸. Innym elementem stroju mnicha spotykanym w grobach (np. Gurnet Marei³⁹) była czapeczka (*kukulle*) zawiązywana pod brodą⁴⁰. Dość trzeba, iż właśnie strój zmarłego może być jednym z najistotniejszych wskaźników umożliwiających określenie, czy w danym wypadku mamy do czynienia z pochówkiem mnicha czy osoby świeckiej. Zwłoki układane były w określony sposób, to znaczy zawsze na wznak, z ramionami wzdłuż ciała, dłońmi złożonymi na miednicy. Kciuki zwykle ze sobą związywano, podobnie jak duże palce u stóp i kostki. Na poszczególnych partiach ciała – przede wszystkim wokół głowy – układane były zwitki miękkich materiałów (np. włókien roślinnych, tkanin), mających stanowić zabezpieczenie ciała przed uszkodzeniami. Wyjątkowo starano się o ochronę twarzy zmarłego. W wielu przypadkach (np. Karara⁴¹) była ona

³⁰ L. P. Fischer i in., *Étude pluridisciplinaire...*, s. 8.

³¹ G. Castel, *Étude d'une momie copte*, w: *Hommages à S. Sauneron*, t. 2: *Égypte postpharaonique*, red. J. Vercoutter, Le Caire 1979, s. 138, 141; E. Promińska, *Ancient Egyptian Traditions...*, s. 115.

³² Przykładem jest Antinoe. Por. F. Calament, *La révélation d'Antinoé...*, t. 1, s. 296.

³³ J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara (1908-9, 1909-10). The Monastery of Apa Jeremias*, Le Caire 1912, s. 34-35.

³⁴ Por. A. Muc, *Some remarks on the Egyptian monastic dress in the context of literary sources and funerary finds*, *Studies in Ancient Art and Civilization* 13 (2009), s. 183-188.

³⁵ G. Castel, *Étude d'une momie...*, s. 125.

³⁶ H. E. Winlock, W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius...*, s. 49.

³⁷ B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, Le Caire 1952, s. 19-20 (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale 30).

³⁸ Por. m.in. *Praecepta* 81 (polski przekład w: *Pachomiana Latina...*, s. 145); H. Leclercq, *Méloté*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 11, cz. 1, red. F. Cabrol, H. Leclercq, Paris 1933, kol. 280-281; P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du Ve*, Louvain 1898, s. 275.

³⁹ G. Castel, *Étude d'une momie...*, s. 136.

⁴⁰ *Praecepta* 81 (*Pachomiana Latina...*, s. 145).

⁴¹ H. Ranke, *Koptische Friedhöfe bei Karära und der Amontempel Scheschonks I bei El Hibe. Bericht über die badischen Grabungen in Ägypten in den Wintern 1913 und 1914*, Berlin, Leipzig 1926, s. 3.

przykrywana daszkowatą konstrukcją wykonaną z drewna lub żeber liści palmowych. Zwłoki owijano w kilka lub nawet kilkanaście sztuk lnianych całunów, pomiędzy nimi zaś niejednokrotnie układano zebra liści palmowych, przez co kartonaż stawał się sztywniejszy. Zapewne ułatwiało to późniejszy transport zwłok. Całuny – szczególnie w przypadku bogatszych pochówków – przewiązywane były specjalnie przygotowanymi, tkanymi, kolorowymi taśmami, które na powierzchni kartonazu mogły być układane w dekoracyjne, romboidalne wzory (np. Naklun⁴², Karara⁴³). Precyzja i staranność przygotowania tych kartonazy nasuwają myśl, iż musiały być one wykonane w wyspecjalizowanych zakładach pogrzebowych, którym rodzina zmarłego powierzała przygotowanie zwłok do pochówku. W grobach chrześcijańskich z zasady brak jest dodatkowego wyposażenia, choć można odnotować także przypadki obecności pojedynczych przedmiotów (m.in. instrumentów muzycznych w Karara⁴⁴ i Sakkara⁴⁵). Rzadko zdarzają się również odkrycia tak wyjątkowe, jak odnaleziony w czasie badań w Karara bogato zdobiony drewniany sarkofag z charakterystycznym daszkiem ponad głową zmarłego⁴⁶. Konstrukcje naziemne grobów mogły mieć postać prostokątnych struktur wznoszonych z cegły i podtrzymujących stelę nagrobną (np. w Sakkara⁴⁷), czasem zwięzających się ku górze (np. Kellis⁴⁸). Na niektórych stanowiskach mamy do czynienia z bardziej rozbudowaną architekturą w postaci mauzoleów i kaplic grobowych (np. Al-Bagawat⁴⁹, Antinoe⁵⁰).

Niezwykle istotną grupę zabytków stanowią stele nagrobne. W kolekcjach muzealnych przechowywana jest znaczna ich liczna, mimo że większość z nich nie została odnaleziona *in situ*. Zabytki tego typu z reguły zawierały inskrypcję grecką lub koptyjską, wymieniającą imię zmarłego, datę śmierci (głównie dzień i miesiąc) oraz standardowe formuły, odmienne w różnych regionach Egiptu⁵¹. Wyjątkowe miejsce zajmują w tej grupie zabytków stele pochodzące z okolic

⁴² B. Czaja-Szewczak, *Textiles from Naqlun*, PAM 16 (Reports 2004), s. 209.

⁴³ C. Nauerth, *Karara und El-Hibe...*, s. 192, 195, 197.

⁴⁴ H. Abel, *Archaeologischer Bericht über die Hauptgrabung 1914*, w: H. Ranke, *Koptische Friedhöfe...*, s. 38.

⁴⁵ Cmentarzysko na terenie klasztoru św. Jeremiasza. Por. J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara...*, s. 37.

⁴⁶ W zbiorach Uniwersytetu w Heidelbergu, nr inw. HD 500. H. Ranke, *Koptische Friedhöfe...*, s. 3; E. Feucht, *Vom Nil zum Neckar. Kunstschätze Ägyptens aus pharaonischer und koptischer Zeit an der Universität Heidelberg*, Berlin – Heidelberg – New York – London – Paris – Tokyo 1986, s. 211-212; C. Nauerth, *Karara und El-Hibe...*, s. 132.

⁴⁷ Tzw. cmentarzysko północne. H. S. Smith, D. G. Jeffreys, *The Sacred Animal Necropolis, North Saqqara: 1975/6*, *Journal of Egyptian Archaeology* 63 (1977), s. 26.

⁴⁸ G. E. Bowen, *Early Christian Burial Practices at Kellis, Dakhleh Oasis, Egypt*, *The Artefact* 26 (2003), s. 79.

⁴⁹ G. Cipriano, *El-Bagawat...*, *passim*.

⁵⁰ E. Breccia, S. Donadoni, *Le prime ricerche italiane ad Antinoe (Scavi dell' Instituto Papirologico Fiorentino negli anni 1936-1937)*, *Aegyptus* 18 (1938), s. 285-318.

⁵¹ Wśród wielu publikacji dotyczących tego tematu por. m.in.: G. Lefèbvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, Le Caire 1907; H. Munier, *Les stèles coptes du Monastère de Saint-Siméon à Assouan*, *Aegyptus* 11 (1930-31), s. 257-300, 433-484.

Antinoe i datowane na połowę VIII wieku⁵². Zawierają one rozbudowane poetyckie epitafia, nawiązujące swoją treścią i językiem zarówno do tekstów biblijnych, jak i prawdopodobnie do staroegipskiej literatury grobowej. Oprócz inskrypcji na stelach pojawia się też dekoracja (czasami pokrywająca całą powierzchnię płyty) oraz symbole (do występujących najczęściej należy oczywiście krzyż, a także różne formy monogramów Chrystusa); obok nich ogromną popularnością, przede wszystkim w Górnym Egipcie, cieszył się znak *crux ansata* oraz przedstawienia orantów i ptaków.

Podsumowując wnioski płynące z analizy dwóch omówionych kategorii źródeł, można stwierdzić, iż zwyczaje pogrzebowe praktykowane przez egipskich wyznawców Chrystusa wykazują cechy charakterystyczne dla obyczajów podtrzymywanych w innych regionach świata chrześcijańskiego. Należy tu wskazać między innymi: orientowanie zwłok na osi wschód-zachód, z głową po stronie zachodniej, brak lub ubóstwo wyposażenia grobowego, zastosowanie całunów, obchodzenie wspomnienia o zmarłych w ściśle wyznaczonych terminach. Wzory typowe dla chrześcijaństwa zostały jednak wniesione na podłoże lokalne, z właściwymi dla niego, mocno zakorzenionymi praktykami i wierzeniami. Wśród nich istotne miejsce zajmowała niewątpliwie mumifikacja. Oczywiście w czasach chrześcijańskich nie stosowano już tego zwyczaju w jego klasycznej, staroegipskiej formie. Potwierdzona na wielu stanowiskach obecność natronu może wszak sugerować, że podejmowane były próby zabezpieczenia zwłok przed rozkładem, a niektóre źródła literackie (legendy o męczennikach) wydają się potwierdzać, iż w czasach chrześcijańskich zachowanie integralności ciała zmarłej osoby było w dalszym ciągu istotnym problemem⁵³. Modlitwy – czy raczej zaklęcia – które miały uchronić zwłoki przed rozkładem, a które swoją treścią przypominają odpowiednie fragmenty *Tekstów Piramid*, odnajdujemy przykładowo w *Legendzie o św. Józefie Cieśli*⁵⁴.

Wydaje się prawdopodobne, że opisy zaświatów zawarte w kilku znanych nam tekstach nawiązują w pewien sposób do staroegipskich wyobrażeń w tym zakresie. Szczególnie precyzyjnie opisane jest piekło z wszelkimi karami czekającymi grzeszników. Godne uwagi jest choćby usytuowanie tej części zaświatów „na zachodzie” oraz obecność rozmaitych bestii i demonów, a także bram, które przekraczać musi zmarły⁵⁵. Te elementy są nam dobrze znane z dawnej egipskiej literatury grobowej.

⁵² M. Cramer, *Texte zur koptischen „Totenkloge“*, Aegyptus 19 (1939), s. 193-209; tejeż, *Die Totenkloge bei den Kopten. Mit Hinweisen auf die Totenkloge im Orient überhaupt*, Wien – Leipzig 1941.

⁵³ Teksty te budowane są według pewnego schematu: jego zasadą jest wielokrotne przywoływanie opisów śmierci męczennika, związanej często z silnym uszkodzeniem ciała, po której następuje cudowne wskrzeszenie i przywrócenie ciała integralności. T. Baumeister, *Martyr invictus..., passim*; G. Fischhaber, *Mumifizierung..., passim*.

⁵⁴ *Legenda o św. Józefie Cieśli*, 26.1 (polski przekład: *Legenda o św. Józefie...*, s. 573-574).

⁵⁵ Jeden z demonów nosi wręcz imię Amente, które w języku egipskich oznaczało zachód, a zarazem zaświaty. *Legenda o św. Józefie Cieśli*, 21,1 (*Legenda o św. Józefie...*, s. 570;

Nie ulega wątpliwości, że egipskie korzenie mają również pewne elementy dekoracji stel nagrobnych. Wspomniano wcześniej o znaku *crux ansata*, będącym tego najbardziej wyraźnym przykładem⁵⁶. Jego kształt nawiązuje wprost do jednego z najbardziej rozpowszechnionych w starożytnym Egipcie symboli: znaku hieroglificznego *anch*. Jego wymowa wiązała się z pojęciem życia, a w szczególności życia wiecznego, i dobrze wpisywała się w treść dekoracji umieszczonej na płytach nagrobnych. Jednocześnie należy zaznaczyć, iż ewentualne wiązanie genezy *crux ansata* z monogramami Chrystusa wydaje się być błędne. Graficzne podobieństwo interesującego nas symbolu do tak zwanego staurogramu jest raczej przypadkowe, tym bardziej że istnieją też inne znaki, które posiadają zbliżony kształt, mimo że powstały w odmiennym kręgu kulturowym i przypisywano im inne znaczenie⁵⁷. Zbliżony wygląd, należałoby więc stwierdzić, dwóch lub kilku znaków może być przypadkowy i nie mieć nic wspólnego z ich genezą lub symboliczną wymową. Obecność znaku *anch* w kulturze egipskiej kilka tysięcy lat przed pojawieniem się chrześcijaństwa, jego ogromna popularność na tym terenie, znajdująca swoją kontynuację również w okresie grecko-rzymskim, to fakty, dzięki którym jego użycie na chrześcijańskich stelach nagrobnych wydaje się być naturalne i zrozumiałe. Mniej jasne są natomiast związki między innymi elementami dekoracji a znakami staroegipskimi. W „pętli” *crux ansata* nierzadko dostrzegalny jest motyw koncentrycznych kół lub dysku z centralnie umieszczonym punktem, co być może stanowi nawiązanie do hieroglify oznaczającego słońce.

Zwraca uwagę niezwykle częste pojawianie się na stelach przedstawień ptaków: gołębi, orłów, feniksa, pawi. Istnieje przypuszczenie, iż przynajmniej w niektórych przypadkach wizerunki te miały posiadać określony związek z duszą zmarłej osoby⁵⁸. Hipoteza powyższa zdaje się być uzasadniona, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że w starożytnym Egipcie jeden z pierwiastków duchowych człowieka – zwany duszą *ba* – wyobrażany był właśnie pod postacią ptaka. Taka wizja duszy nie jest obca również literaturze chrześcijańskiej⁵⁹.

Wspomniane wcześniej elementy nawiązują do znanych nam tradycji, symboli i wyobrażeń funkcjonujących w tym regionie w czasach starożytnych. Wśród chrześcijańskich zwyczajów pogrzebowych z terenu Egiptu można jednak wskazać i takie, które nie mają korzeni „czysto” staroegipskich. Dobrym przykładem jest w tym wypadku lament żałobny. Był on niezwykle istotną częścią uroczystości

H. Behlmer-Loprieno, *Zu einigen koptischen Dämonen*, Göttinger Miszellen 82 (1984), s. 7-23; O. H. E. Burmester, *Egyptian Mythology in the Coptic Apocrypha*, Orientalia 7 (1938), s. 364.

⁵⁶ M. Cramer, *Das Altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie auf archäologischer Grundlage*, Wiesbaden 1955.

⁵⁷ Np. znak punickiej bogini Tanit.

⁵⁸ J. Pelsmaekers, *The Coptic Funerary Bird-Stelae. A New Investigation*, Orientalia Lovaniensia Periodica 13 (1984), s. 143-184.

⁵⁹ Por. Prudencjusz, *Wieńce męczęńskie*, III: *Na cześć Eulalii (Peristephanon, III: Hymnus in honorem passionis Eulaliae beatissimae martyris)*, 156-172 (przekład na język polski: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, tłum. M. Brożek, Warszawa 1987, s. 227-228 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 43)). Dusza konającej Eulalii została w tym tekście wyobrażona pod postacią gołębia.

pogrzebowych w starożytnym Egipcie, o czym świadczą liczne przedstawienia na reliefach i malowidłach grobowych⁶⁰. Rytuał oplakiwania był wszelako obecny także w kulturze żydowskiej, greckiej, rzymskiej, a badania antropologiczne wskazują na jego istnienie i w czasach współczesnych w różnych regionach świata śródziemnomorskiego i wśród wyznawców różnych religii⁶¹. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa oficjalny stosunek Kościoła wobec lamentu był zdecydowanie negatywny⁶², lecz to najwyraźniej nie powstrzymywało chrześcijan przed jego podejmowaniem. Jeśli rytualne oplakiwanie praktykowano w chrześcijańskim Egipcie – co jest wysoce prawdopodobne – trudno uznać je wyłącznie za element odziedziczony po starożytnej kulturze kraju, ale raczej za zjawisko typowe dla szerzej pojętej kultury bliskowschodniej lub śródziemnomorskiej.

Podobnie wygląda kwestia niektórych motywów obecnych w źródłach literackich, a w szczególności przywoływanego w opisie zaświatów obrazu rzeki ognia, którego geneza wiązana była ze staroegipskimi wyobrażeniami o zaświatach zawartymi między innymi w *Księdze Dwóch Dróg*⁶³. O ile w przypadku poprzednio przywołanych motywów (usytuowanie piekła na zachodzie, obecność w zaświatach bram, które zmarły musi przekroczyć) nawiązania do wyobrażeń staroegipskich wydają się być bardzo możliwe, o tyle należy zauważyć, iż motyw ognia, wypełnionej nim rzeki lub jeziora jest częścią wizji zaświatów (głównie piekła) w bardzo wielu kulturach. Znow trudno więc mówić tu wyłącznie o wpływie cywilizacji staroegipskiej, lekceważąc oddziaływanie tekstów biblijnych lub apokaliptyki żydowskiej.

Reasumując, można stwierdzić, że w zwyczajach pogrzebowych i wyobrażeniach na temat śmierci, jakie obecne były w Egipcie w okresie między IV a VIII wiekiem, dostrzegalne są pewne ślady przetrwania praktyk i idei sięgających korzeniami czasów faraonów. Należy jednak zastrzec, że kultura chrześcijańska kształtowana w tym regionie świata podlegała nie tylko wpływom bogatej tradycji lokalnej, ale także oddziaływaniom kultury klasycznej i żydowskiej, co znajduje swój wyraz zarówno w literaturze, sztuce, stosowanej symbolice, wyobrażeniach, jak i konkretnych zwyczajach. Ponownego podkreślenia wymaga fakt, iż generalnie praktyki funeralne stosowane na terenie Egiptu nie odbiegają w znaczący sposób od obyczajów właściwych dla innych regionów zdominowanych przez

⁶⁰ Np. w mastabie Mereruki w Sakkara (VI dynastii) czy w tebańskim grobowcu Ramose (XVIII dynastii).

⁶¹ J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu*, Lublin 1998, s. 115-118 (Jak rozumieć Pismo Święte 10); J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971, s. 44; El-Sayed El-Aswad, *Death Rituals in Rural Egyptian Society: A Symbolic Study*, Urban Anthropology and Studies of Cultural and World Economic Development 16,2 (1987), s. 205-221; A. M. di Nola Alfonso, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka, M. W. Olszańska, R. Sosnowski, M. Surma-Gawłowska, M. Woźniak, Kraków 2006, *passim*.

⁶² Por. m.in.: *Homilia XXXI na Ewangelię według św. Mateusza (In Matthaenum Homiliae, XXXI)* 9, 18-26 (przekład na język polski: Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część I: homilie 1-40*, tłum. J. Krystyniak, red. A. Baron, Kraków 2000, s. 368-372 (ŻMT 18)).

⁶³ W. Vycichl, *Die Feuerstrom im Jenseits. Eine Jenseitsvorstellung im pharaonischen, koptischen und mohammedanischen Aegypten*, Archiv für Ägyptische Archäologie 1 (1938), s. 263-264.

chrześcijaństwo. O ile podstawowy schemat zwyczajów pogrzebowych, jak również zestaw idei i wyobrażeń związanych ze śmiercią pozostawał taki sam lub bardzo podobny jak w przypadku całego ówczesnego świata chrześcijańskiego, o tyle można zaznaczyć, że posiada on swój określony koloryt, który jest wynikiem oddziaływania kultury miejscowej. W obrazie praktyk grobowych egipskich chrześcijan niemniej wciąż występują luki, co jest efektem dotychczasowego stanu badań. Wypada mieć nadzieję, iż badania nowe oraz jeszcze trwające umożliwią uzupełnienie wiedzy w tym zakresie.

Słowa kluczowe: Egipt, Koptowie, zwyczaje pogrzebowe

Keywords: Egypt, the Copts, funerary customs